

УНИВЕРСАЛИИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

7



УНИВЕРСАЛИИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ 7

Сборник статей

Воронеж
Издательский дом ВГУ
2019

УДК 821.161.1.09(082)
ББК 83.3 (2Рос=Рус)я43
У59

Научные редакторы – А. А. Фаустов, М. Фрайзе

Универсалии русской литературы. 7 : сб. статей / науч.
У59 ред. : А. А. Фаустов, М. Фрайзе ; Воронежский государственный
университет. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2019. – 510 с.
ISBN 978-5-9273-2754-6

Сборник работ посвящен рассмотрению различных аспектов проблемы литературных универсалий как в теоретическом аспекте, так и на конкретном материале – прежде всего русской литературы XIX–XX вв. Особое внимание в сборнике уделяется исследованию логики воплощения универсальных семиотических конструкций в авторских мирах и отдельных произведениях.

Для специалистов в области истории русской литературы и культуры, теории литературы и языка, а также преподавателей, аспирантов, магистрантов, студентов гуманитарных факультетов, всех заинтересованных читателей русской и зарубежной литературной классики.

УДК 821.161.1.09(082)
ББК 83.3 (2Рос=Рус)я43

*Книга издана при финансовой поддержке
Гёттингенского университета
(Georg-August-Universität Göttingen)*

*При оформлении обложки использована
картина Д. Гримшоу «Сияние в зимних сумерках» (1892)*

ISBN 978-5-9273-2754-6

© Авторы статей, 2019
© Воронежский государственный
университет, 2019
© Оформление, оригинал-макет. Воронежский
государственный университет, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

ЛИТЕРАТУРНЫЕ УНИВЕРСАЛИИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВАХ

<i>Юргенсон Л. (Париж)</i> Трансгрессия у М. Фуко: распад философского субъекта или описание механизмов культуры?	8
<i>Фрайзе М. (Гёттинген)</i> О пользе изучения литературы.....	19
<i>Сендерович С. Я. (Итака (Нью-Йорк))</i> Фабула (заметки)	26
<i>Мних Р. (Седльце)</i> Родное и вселенское	57
<i>Тарасова И. А. (Саратов)</i> Концепт – архетип – универсалия: к дифференциации понятий.....	69
<i>Двинятин Ф. Н. (Санкт-Петербург)</i> Соотношение «укрупненных частей речи» как возможная универсалия русского поэтического текста	84
<i>Геллер Л. (Париж / Лозанна)</i> Эпопея массовых жанров, или Как развлечь Нового Человека Читающего.....	104

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ В АВТОРСКИХ МИРАХ

<i>Савинков С. В. (Воронеж)</i> «Но как переменить, что <i>есть</i> ?»: нарративная онтология М. Ю. Лермонтова	142
---	-----

Фаустов А. А. (Воронеж) Об актантных формациях Ф. М. Достоевского: введение в тему	155
Молнар А. (Дебрецен) Универсалия страсти: природные образы как метафоры у Лермонтова и Гончарова.....	175
Кретов А. А. (Воронеж) Маркемный анализ поэзии М. Кузмина	193
Мерлин В. (Иерусалим) По пояс в тающем снегу. Сны Мандельштама.....	207
Козюра Е. О. (Воронеж) Амплификация и компрессия претекста у Даниила Хармса.....	239

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Рафаева А. В. (Москва) О страхе и бесстрашии в волшебной сказке.....	244
Строганов М. В. (Москва) Ломоносов: миф о призвании культуры	257
Иваницкий А. И. (Москва) Поэзия русского сентиментализма: синтагматика смыслов.....	278
Поспишил И. (Брно) Универсальный характер русской литературы в стадиальном чешском освещении в перипетиях XIX–XXI веков (несколько заметок)	303
Загидуллина М. В. (Челябинск) Универсалии филологической романистики: сюжеты кросс-национальной любви.....	317
Тернова Т. А. (Воронеж) Телефон как вещь и знак в футуристической поэзии.....	330
Серебрякова Е. Г. (Воронеж) Норма социального поведения советских нонконформистов 1960–1970-х годов	338
Зевахина Т. С. (Москва) Лингвосемиотика знака «снег» в русской прозе начала XXI века. Теоретический подход и характеристика материала	344

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Кроо К. (Будапешт) Отрицание и утверждение в перспективе семантической и семиотической динамики в «Герое нашего времени» (дальнейшие семиотические выводы изучения смыслового конструкта <i>всё–ничего</i>).....	354
Леонова М. (Гёттинген) Функция цвета в поэме Лермонтова «Валерик»	370
Михновец Н. Г. (Санкт-Петербург) История и особенности «возрождения» «вечного образа» (на примере комедии А. Н. Островского «На всякого мудреца довольно простоты»)	380
Нагина К. А. (Воронеж) О свойствах «странной породы животных»: повесть Л. Толстого «Холстомер».....	391
Кривонос В. Ш. (Самара) Сновидческое пространство в романе Д. С. Мережковского «Антихрист (Петр и Алексей)»	401
Кораблев А. А. (Донецк) «Настоящая, верная, вечная...» (концептология любви в «Мастере и Маргарите»).....	414
Вайскопф М. (Иерусалим) Пути Избавителя: конспирология в «Крысолове» Александра Грина	419

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ В МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Евзлин М. (Мадрид) Два варианта мифа о Психее: Кольтеллини и Мольер	434
Иваньшина Е. А. (Воронеж) Искусство и жизнь в сказках Андерсена	453
Зыкова Г. В. (Москва) Достоевский и Байрон: воспоминания о «Шильонском узнике» в «Записках из Мертвого дома»	472
Вайнштейн О. Б. (Москва) «Тайный сад» Эдит Уортон: поэтика романов «нью-йоркской трилогии»	477

Курилов Д. О. (*Воронеж*) Утверждение первичности языка
по отношению к действительности в философии творчества
и художественном методе Дж. Джойса и И. Бродского 487

Филюшкина С. Н. (*Воронеж*) Шекспировская «Буря»
как прецедентный текст в произведениях писателей XX–XXI веков
(О. Хаксли, Д. Фаулз, М. Этвуд) 502

Р. Мних

(Естественно-гуманитарный университет в Седльце)

РОДНОЕ И ВСЕЛЕНСКОЕ

Из двух равно сильных и неизменно действующих
в мироздании природных законов, —
я разумею законы самосохранения и саморазрушения, —
в мистической тайне нисхождения, очевидно, действует второй.
(Вячеслав Иванов «О русской идее»)

Прежде чем говорить по сути задуманного в этой статье, позволю себе несколько общих размышлений, касающихся как уже восьмилетнего нашего диалога (я имею в виду авторов предыдущих сборников «Универсалии русской литературы»¹), так и идейной сути рассматриваемой проблемы (*идеи* в самом первичном значении этого понятия, этимологически связанного с *видением* предмета). Даже при первом взгляде на содержание изданных материалов мы приходим к выводу, что при всем разногласии и разнообразии все авторы старались представить специфику русской литературы, увиденную сквозь призму той или иной темы, мотива, образа. Причём сама такая тема не всегда была темой универсальной в строгом (понятийном) смысле этого слова², но была темой *характерной* для русской культуры.

¹ Первый том «Универсалий русской литературы» вышел в 2009 году; кроме очередных томов, посвящённых собственно универсалиям, были изданы также и отдельные монографии, среди которых назову опубликованную в Воронеже в 2011 году книгу «Русские литературные универсалии (типология, семантика, динамика)».

² Ср. в этом плане попытку так называемой «терминологической демаркации» универсалий в статье Андрея Фаустова «Литературные универсалии: на пути к терминологической демаркации» (Универсалии русской литературы. 1. Воронеж, 2009. С. 8–28), а также мои замечания по этому поводу в предыдущих сборниках (*Мних Р. Универсалии в русской культуре (символично-функциональные аспекты)* // Универса-

В контексте таких рассуждений мы можем утверждать, что собственно эпистемологический аспект исследования (связанный с языком описания объекта изучения – в нашем случае это русская литература) в большинстве осуществлённых публикаций трансформировался в сугубо онтологические попытки понимания универсалий, при которых стиралась принципиальная разница между языком описания объекта и языком самого объекта. Таким образом, универсалии понимались не как специфические категории, понятийный статус которых обеспечивался бы их функционированием в системе культуры, но как предикаты при характерных для русской культуры темах, мотивах, сюжетах, причём не только литературных, но также исторических или социальных.

Онтологический статус так понимаемых универсалий русской культуры и литературы не вызывал, казалось бы, никаких сомнений. Но понятно, что их (универсалий) исторический и культурологический характер неизменно провоцировал целый ряд самых насущных вопросов: от сегодняшнего состояния русской литературы и нынешнего формата российского государства, его отношений к глобальным (универсальным) проблемам до исторических рефлексий, связанных с очень конкретными событиями и их отражением в русской литературе. Такими, например, как Крещение Киевской Руси, эпоха Петра I, восстание декабристов, русский Серебряный век, так называемый Октябрь 1917 года и тому подобные исторические ситуации до эпохи перестройки и сегодняшних дней включительно. Отмечу попутно, что сама перестройка, не так давно ушедшая в прошлое, – это тоже своеобразная универсалия именно русской культуры. Ведь подобного рода трансформации и «реформации» вряд ли возможны в другой (не российской) историко-культурной ситуации. И в этом аспекте также отражается принципиальное отличие России от Европы, суть которого (отличия) была и остаётся предметом множества исследований как русских, так и зарубежных авторов. Возможно поэтому в европейских странах до сегодняшнего дня сохраняют популярность антологии текстов на тему «Россия и Запад» (сейчас такая новая антология готовится во Франции)³.

лии русской литературы. 2. Воронеж, 2010. С. 8–13; *Его же*. Универсалии в русской литературе // Универсалии русской литературы. 3. Воронеж, 2011. С. 8–15; *Его же*. Универсалии как трансгрессии : о «немецких» универсалиях в русской культуре // Универсалии русской литературы. 5. Воронеж, 2013. С. 18–21).

³ В своё время Юрий Лотман в таком противопоставлении России и Запада увидел две модели самоописания русской культуры: «В истории русской культуры постоянно сталкиваются две модели самоописания – образ неподвижной глыбы, о которую разбиваются бури мятежного заграничного мира, и символическая фигура коня, несущегося в неизвестность, без сброшенного им седока. Пограничное положение Петербурга, его функция быть Россией на Западе или западом в России определяет символику

В русле сказанного отметим также, что прямое столкновение России с Европой всегда оборачивалось какими-то парадоксами. Абстрагируясь сейчас от вопроса о наследии Киевской Руси (особенно большого в ситуации нынешнего напряжённого конфликта между Россией и Украиной, не говоря о Белоруссии), отметим ряд таких исторических парадоксов, связанных с указанными столкновениями. Парадоксально, например, что через семь веков после Крещения Киевской Руси и тем самым выведения её (Руси) на универсальную орбиту европейской христианской культуры Петру I пришлось в начале XVII века заново рубить окно в Европу. Другого рода парадокс имел место в начале XX века, когда спустя сто лет после вступления русских в Париж в 1814 году (в ходе наполеоновских войн) Париж стал центром русской культурной эмиграции после большевистского переворота 1917 года. Так побеждённый Париж стал историческим прибежищем и спасением для победителей. Ещё об одном парадоксе мы можем говорить в связи с присутствием русских в Европе в ходе и после Второй мировой (для русских – Великой отечественной) войны после взятия Берлина. Как известно, увиденная своими глазами Европа произвела на русских солдат и офицеров огромное впечатление, но в родном отечестве их ждал сталинский террор и железный занавес, напрочь отделявший Россию от Европы⁴.

Обобщая такие парадоксы, мы можем сказать, что чем плотнее и ближе в разные исторические периоды Россия сталкивалась с Европой, тем решительнее и безогляднее она отделялась и обособлялась от Европы. Однако осмысляемые в границах разных эпистемологических парадигм, а также онтологически обосновываемые в трудах Константина Леонтьева, Владимира Соловьёва, Николая Данилевского, Николая Бердяева так называемые *русская душа* и *русская идея* оказались немыслимыми без их соотношения с Европой. С одной стороны, эти универсальные русские концепты были просто непонятными без своего отражения, как в зеркале, в текстах европейской культуры, а с другой стороны, для их изучения и интерпретации нужен был и контекст все-ленский – т.е. всемирный в русском понимании этого слова (соборный,

борьбы коня и всадника, сделавшуюся лейтмотивом петербургских памятников и петербургской поэзии» (Лотман Ю. Роль искусства в динамике культуры // *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia*. Тарту, 1995. IV: «Свое» и «чужое» в литературе и культуре. С. 14).

⁴ Этот сюжет гениально уловлен Иосифом Бродским в известном стихотворении «На смерть Жукова»: «У истории русской страницы / хватит для тех, кто в пехотном бою / смело входили в чужие столицы, / но возвращались в страхе в свою» (Бродский И. Стихотворения и поэмы. СПб., 2011. Т. 1. С. 346).

универсальный)⁵. При таком взгляде на проблему мы сталкиваемся с некоей принципиальной неосуществимостью единения России и Европы, которые представляют два противоположных полюса во взглядах на «место человека во вселенной».

Может быть, именно поэтому среди всех монографических подходов к изложению истории русской литературы и культуры в современной Европе (русский эрос, формы русской семьи, политические или гендерные дискурсы в русской литературе, ольфакторное пространство русской литературы (мир запахов) и тому подобные концептуализации) сегодня наибольшим интересом пользуется утопический дискурс, в границах которого русская литература и культура рассматриваются как формы утопии, прежде всего общественной, но не только. Мы говорим «не только», потому что утопичными для европейца предстают и другие формы русской культуры, такие как русский эрос, русская семья, или русская система педагогики. При этом семейная и педагогическая утопии особенно значимы для понимания советского периода русской истории (семья без секса, а педагогика только коммунистическая).

По отношению к литературе мы говорим в нашем случае, конечно же, не о жанровых формах утопии в литературе, а о том, что практически всю русскую литературу можно рассматривать как некий утопический проект: от «Поучения» Владимира Мономаха и так называемого Золотого слова Святослава в «Слове о полку Игореве» через русскую классику XIX и XX века до творчества современных авторов. В этом контексте соседствуют явные литературные утопии и антиутопии (романы Н. Чернышевского, Е. Замятина, А. Макаренко и вся советская классика) с паралитературными текстами, отражающими утопическое сознание «русского» человека (тексты В. Белинского, В. Ленина, И. Сталина). В русле сказанного утопия представляет некую проекцию и стратегию вселенского будущего, попытки строительства которого или даже его частичная реализация создают следующую, необходимую для развития, культурного и геополитического движения, утопию. В такую парадигму вписывается эпоха Петра I, Екатерины II, декабристов, русских анархистов, большевиков (Ленина и Сталина), Н. Хрущёва, Л. Брежнева и, конечно, культура современной России. В вечных вопросах русской литературы происходила концептуализация утопии и её идеологических стратегий: «возлюбленная тишина» М. Ломоносова, царство разума Г. Державина, «обломки самовластия» А. Пушкина, дальше герои и лишние люди (каждый в своём времени и в своём пространстве) с их вопросами – что делать? кто виноват? когда

⁵ См. в этом плане интересное осмысление истории понятия «русская идея»: *Коре Юхан Мьёр*. Будущее прошлого : к истории понятия «русская идея» // Исследования по истории русской мысли : ежегодник 2010–2011. М., 2014. Вып. 10. С. 404–440.

же придёт настоящий день? и так далее до «поэтики» колхозов и общих котлованов, Чапаева, пустоты и голубого сала⁶.

При этом русские философы (не марксисты, а прежде всего представители русского духовного ренессанса начала XX века) чётко различали собственно экономические идеи от предлагаемых марксистами и большевиками социальных утопий. Так, Василий Зеньковский в часто цитируемой статье «Черты утопизма в истории русской мысли» отмечал, что в русском марксизме — одном из популярнейших утопических проектов Серебряного века — «надо отчётливо различать экономическое учение и социалистическую утопию, опирающуюся на это учение»⁷. А само обилие утопических проектов в истории русской мысли и постоянное возвращение к ним позволили философу сделать вывод о том, что «дух утопизма не есть случайное явление в русской культуре»⁸. Обобщая свои наблюдения В. Зеньковский пишет, что утопия по своей сути представляет «заболевание европейского духа»⁹, и именно отсюда эта «нетрезвость мысли, соблазн революционизма, надежда на возможность насильственно исправить ход исторической жизни»¹⁰. В контексте мыслей В. Зеньковского чётко прослеживается негативное отношение русской религиозной философии к разным утопическим проектам, причём понятно, что религиозные философы не рассматривали свои собственные проекты как утопические, т.е. религиозный дискурс априори исключался из утопического контекста.

Отметим, что в этом случае в мыслях В. Зеньковского религиозный аспект выступал одновременно и как родной, и как вселенский. Такой же подход был характерным и для «родоначальника» русской религиозной философии и «отца» русского символизма Владимира Соловьёва, эсхатологические идеи которого выражались в апокалиптических и утопических формах вселенского масштаба¹¹. Другой полюс проблемы русской

⁶ См. об этом подробнее: *Мних Р.* Репертуар литературоведческой русистики в современной Европе // *Toronto Slavic Quarterly*. № 53 (Summer 2015). University of Toronto 2015. С. 396–409. URL: <http://sites.utoronto.ca/tsq/53/index.shtml>

⁷ *Зеньковский В. В.* Черты утопизма в истории русской мысли // Зеньковский В. В. Собр. соч. М., 2008. Т. 1, О русской философии и литературе. Статьи, очерки и рецензии 1912–1961. С. 210.

⁸ Там же. С. 227.

⁹ В немецком варианте своей статьи В. Зеньковский пишет, что утопическая мысль является «одним из специфических заболеваний христианского духа» («Das utopische Denken ist eine spezifische Art der Erkrankung des christlichen Geistes») — см.: *Zenkovskij V. V.* Der Geist der Utopie im russischen Denken // *Orient und Occident : Staat – Gesellschaft – Kirche*. Sechzehntes Heft. 1934. Juni. S. 23).

¹⁰ Там же.

¹¹ См. в этом плане раздел «Русская эсхатология между апокалиптизмом и утопией» в книге Людольфа Мюллера «Понять Россию: историко-культурные исследования» (М., 2000. С. 331–353).

утопии, выражавшийся в общественно-политических или социальных текстах (проектах, нарративах) в России, таких, как советские конституции, проекты государственных законов, постановления правительства, претендовал тоже на вселенский характер в силу понятной большевистской идеологии, ибо предусматривал «помощь» всем братским народам, строительство коммунизма во всем мире¹².

Возвращаясь к проблеме со-отношения категорий родного и вселенского как одному из аспектов в отношениях России и Запада, мы можем предположить, что рассматриваемая нами парадигма «Россия и Запад» отражает известную мифологическую оппозицию «свое – чужое», которую Юрий Лотман назвал «основой многовекового здания культуры»¹³. Однако, замечает дальше Ю. Лотман, «достигая структурного уровня искусства, культура достигает и более высокой точки зрения, с которой фундаментальные противопоставления предстают перед нами как некое высшее тождество»¹⁴.

В истории русской культуры такое фундаментальное тождество своего и чужого, представление чужого как своего, с особой выразительностью наступает в эпоху модернизма, на рубеже XIX и XX веков. Именно в этот период, например, байронизм воспринимается как «явление русского духа» (см. ниже у Вячеслава Иванова), идеи видных немецких мыслителей того времени (Г. Коген, Г. Риккерт, Р. Штейнер) воспринимаются и развиваются уже как «свои» русскими философами, поэтами и писателями (учениками и последователями немцев), наконец, проводится колоссальная работа по освоению античного наследия, которое прочно входит в парадигму русской культуры того времени тоже как «свое». И это чужое «свое» очень часто в текстах русской культуры начала XX века начинает функционировать как «вселенское». А если мы попытаемся определить эпистемологические параметры понятия (или категории) «вселенское» в работах русских философов и писателей того времени, то обнаружим, что эти эпистемологические аспекты активно смещаются в сторону онтологических. И у представителей русской религиозной философии категория *универсального* (в этом случае понимаемая как *вселенское*) уже

¹² Мы не затрагиваем сейчас вопроса об извечной утопической константе человеческого сознания как такового (ср.: «Вопрос о вечном утопическом элементе в человеческом сознании и мышлении – один из тех вопросов, которые не решаются, а заново ставятся крахом тоталитаризма» – *Махлин В. Л.* Второе сознание. Подступы к гуманитарной эпистемологии. М., 2009. С. 524). Нас интересует так называемый вселенский характер русских утопий и его отношение к проблеме собственно России как проблеме родного (не западного).

¹³ *Лотман Ю.* Указ. соч. С. 24.

¹⁴ Там же. С. 24.

практически полностью приобретает статус онтологической категории¹⁵, с помощью которой в большей мере определяется, нежели характеризуется или описывается, сама сущность русской культуры, причём определяется предикативно *par excellence*.

В русской философии и литературе того времени одной из самых важных фигур, напрямую связанных с осмыслением и интерпретацией понятий *родное* и *вселенское*, был Вячеслав Иванов. В весьма символическом для русской истории 1917 году Вячеслав Иванов публикует том философских очерков именно под таким названием («Родное и вселенское»), куда вошли статьи, посвящённые осмыслению отмечаемой проблемы (родного и вселенского) с самых разных сторон. Прежде всего, конечно, это вопросы русской духовной культуры (Андрей Белый, Фёдор Достоевский), затем проблема «славянской мировщины» и «духовного лика славянства», наконец, статьи, названия которых говорят сами за себя: «Байронизм как событие в жизни русского духа», «Польский мессианиззм как живая сила», «Шекспир и Сервантес», «Макиавеллизм и мазохизм»¹⁶. Кстати, исследователи отмечают, что впервые формула «родное и вселенское» появилась у Вячеслава Иванова гораздо раньше, уже 19 февраля 1888 года в виде дневниковой записи после слушания сонаты № 12 Людвиг ван Бетховена¹⁷.

Несмотря на довольно сложный, «лабиринтный» творческий путь этого поэта и мыслителя («Одна из основных метафор человеческого сознания у Иванова на протяжении всего творчества – лабиринт»¹⁸), исследователи отмечают как факт общеизвестный, что «тема – Россия и Европа, или славянство, византийство и латинство – была ключевой как для теоретической мысли и поэзии, так и для жизненного выбора и стратегии поведения Вяч. Иванова»¹⁹. Столь важное для России визан-

¹⁵ Именно о «национальной онтологии» пишет Вячеслав Иванов в книге *Родное и вселенское* (см.: *Иванов Вяч.* Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. III. С. 343), о чём подробнее скажем ниже.

¹⁶ См. полную опись книги Вячеслава Иванова с указанием переизданий текстов после 1917 года: *Дэвидсон П.* Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова (1898–1949). СПб., 2012. С. 106–107.

¹⁷ См. об этом в «Приложении (Основные даты жизни и творчества Вячеслава Иванова (1866–1949))», составленном А. Шишкиным в издании: *Иванов Вяч.* Повесть о Светомире Царевиче. М., 2015. («Литературные памятники»). Отметим, что это пока единственное строго научное издание текста Вячеслава Иванова в России.

¹⁸ *Обатнин Г.* Иванов – мистик. Окультурные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919). М., 2000. С. 7.

¹⁹ *Шишкин А. Б.* «Россия» и «вселенская церковь» в формуле Вл. Соловьёва и Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура : материалы Междунар. науч. конф. 9–11 сентября 2002 г. Томск ; М., 2003. С. 159 (статья посвящена принятию Вячеславом Ивановым католичества по так называемой формуле Владимира

тийское влияние в глазах Вячеслава Иванова было одним из решающих. Благодаря этому влиянию, эллинистическому по своей сути, Россия вошла в круг евразийской культуры. Именно так объяснял поэт свою концепцию русского византизма в письме к видному немецкому филологу Э. Р. Курциусу 27/28 февраля 1932 года:

«Влияние монголов на Россию в Средние века было не глубже, чем влияние арабов на Испанию. Но Россия – это до самых глубоких слоев языка и мыслительных форм Византия; **а Византия с самого начала (благодаря эллинизму) была евразийской в хорошем смысле** – всё более становилась таковой в дальнейшем своём развитии, что уже ложится весьма неблагоприятным бременем на наше историческое наследие»²⁰.

Одним из центральных концептов (и одновременно символов), с помощью которых Вячеслав Иванов объясняет суть различия родного и вселенского, является образ Града. Наиболее яркие и принципиальные размышления на эту тему мы встречаем в его статье 1915 года «Живое предание» из упомянутого выше сборника «Родное и вселенское». Как известно, образ Града (города) имеет очень древнее мифологическое происхождение, он является одним из центральных символов в *Библии*, а в эпоху Средневековья этот образ был концептуально обоснован в учении Августина Блаженного о двух градах: земном и небесном²¹. Самое известное место из Нового Завета, повествующее о Граде, – это стих 14 из 13 главы Послания апостола Павла евреям: «Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего». Последняя фраза в старославянском переводе Библии звучит как «взыскующие града» (ищущие града, т.е. ищущие Царства Небесного в будущем). Именно этот образ – «взыску-

Соловьёва). О соотношении парадигмы «Афины и Иерусалим» в поэзии Вячеслава Иванова см.: *Мних Р.* Христианский символ в контексте диалога культур (опыт символической интерпретации стихотворения Вячеслава Иванова «Чистилище») // *Slavia Orientalis. Rocznik XLVII* (1998). № 2. С. 177–188. В этом же контексте см. раздел «Запад и Россия в мышлении Вячеслава Иванова о культуре» в книге: *Dudek A.* *Wizja kultury w twórczości Władysława Iwanowa*. Kraków, 2000. S. 219–244.

²⁰ См.: Символ. № 53–54 (2008). Париж ; М., 2008. С. 419 (курсив в цитате мой. – Р. М.).

²¹ В христианской традиции, как известно, обобщённым образом града является Иерусалим, который функционирует в форме двух символов (Иерусалим земной и Иерусалим небесный). Сама по себе символика города в культуре очень разнообразна, город выступает в текстах культуры как символ родины, защиты, свободы, любви, но и рабства, смерти, отчуждения. См. об этом подробнее: *Meineke E.* *Stadt* // *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. Herausgeben von Guenter Butzer und Joachim Jacob. Stuttgart, 2008. S. 364–365. Из русскоязычных публикаций в нашем случае не потеряла значения старая статья Израиля Франк-Каменецкого «Женщина-город в библейской эсхатологии», см.: *Франк-Каменецкий И. Г.* Колесница Иеговы. Труды по библейской мифологии. М., 2004. С. 224–236.

ющие града» – мы встречаем у Вячеслава Иванова²² в упомянутой выше статье *Живое предание*.

Таким образом, идущее от *Библии* и Августина противопоставление двух градов приобретает у Вячеслава Иванова в тексте упомянутой статьи совершенно новое значение, сориентированное на осмысление проблематики родного (русского) и вселенского. В смешении двух градов, т.е. в возведении града земного как истинно чаемого и основного, усматривает Вячеслав Иванов основной грех русских славянофилов:

«Но тут именно славянофильство и кажется наиболее уязвимым. Разве все его стремления не клонились именно к **возведению града, здесь пребывающего?** Не хотели ли славянофилы уверить нас именно в том, что **здесь пребывающий град и есть град чаемый**, прикрепить нас и прилепить сердцем к русской данности, как к Руси святой? Так думает большинство, и, чтобы показать несправедливость этого приговора, нужно рассмотреть содержание обвинения по существу и степень его приложимости к представителям славянофильства – исторически»²³.

Для поэта важно такое равновесие между двумя градами (земным и божественным), которое бы не вводило человека в соблазн проклятия всей земной действительности во имя тех божественных сущностей, которые она (земная действительность) собой заслоняет:

«Утверждение мистической реальности, просвечивающей сквозь видимое, может соблазнять к отрицанию последнего, как облака, застилающего истинное бытие, – к отрицанию теоретическому, обесценивающему низшую реальность, и к отрицанию практическому, побуждающему проклясть всю земную действительность во имя того божественного, что она собою заслоняет»²⁴.

Упомянутым выше соблазнам подвержены некоторые из «взыскующих града», хотя большинство твёрдо верит в святость и праведность Руси:

«Это есть уклон не мысли только, но и сердца; но повинны в нем были разве лишь немногие “отщепенцы” в народе из всего множества **“взыскующих Града”**. Огромное большинство твердо верило, что, хотя бы на Руси грехов было, “что на сосне смолы”, тем не менее Русь святая и церковь невидимая неотделимы от видимой и грехом осквернённой Руси: они – её душа, корень, глубь, и никогда не переводящиеся на лице земли русской, хотя и неведомые миру, святые служат живою связью

²² Насколько символика этого образа является значимой для русской культуры, свидетельствует одноимённое название книги, посвящённой жизни русских религиозных философов: *Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках*. М., 1997.

²³ *Иванов Вяч.* Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. III. С. 342 (курсив в цитате мой. – Р. М.).

²⁴ Там же.

между этими глубинами и наружной поверхностью, живым залогом, что внутренний лик земли нашей просияет из глуби сквозь искажённые грехом черты обличья тленного»²⁵.

И как вывод Вячеслава Иванова – утверждение идеи о том, что вселенское и всеобщее открывается только через единичное и частное; в этом смысле родное (русское) и есть вселенское:

«Полюбит он всю её самобытность, всё её своеобразие и загадочную, несравненную единственность; ибо так хочет любовь, знающая и утверждающая в любимом его единственность, и такова тайна любви, **что в единственном и через единственное открывается для неё всеобщее и вселенское**»²⁶.

Так проявилась диалектика *родного* и *вселенского* в философской мысли Вячеслава Иванова. С понятием *вселенского* у нашего поэта связана и идея экуменического соединения двух Церквей – католической и православной, а в биографической ретроспективе этим понятием (концептом) объясняется такой важный шаг, как переход Вячеслава Иванова из православия в католичество. В письме к русскому философу Семёну Франку (май 1947 года) Вячеслав Иванов подробно объяснил своё отношение к проблемам католической церкви, латинства и вопросу вселенской Церкви:

«Сознаёт ли католичество свою “ущербность” в сравнении с Востоком? Латинство, разумеется, знает, что оно только часть, а не целое; католичество же не имеет ни основания, ни права признавать себя ущербным, ибо оно говорит своё *Да* всему положительному на Востоке и включает в свою полноту весь Восток. Напротив, религиозно-чувствительные русские не могут не сознавать всей церковной ущербности, поскольку отмечают духовные сокровища Запада и его святых и видят православие низведённым стараниями государственной власти на уровень церкви национальной»²⁷.

И дальше:

«Да, должно признать, что греки, вопреки голосу всех святых отцов, забыли слова: “Ты Пётр” и сошли с церковной магистрали, и что католическая церковь состоит из двух половин: латинской церкви и греческой, которая невелика количественно, но необходима духовно, потому что, упреждая ход истории, уже осуществляет полноту Церкви вселенской. Зачастую правятся в римских базиликах восточные служения, и только тактические, глубоко обдуманные и правильные соображения препятствуют папе отслужить восточную литургию в облачении восточного патриарха. Ваша радость на вносящих просто анахронизм: в старину

²⁵ Иванов Вяч. Указ. соч. С. 342 (курсив в цитате мой. – Р. М.).

²⁶ Там же. С. 343.

²⁷ См.: Символ. № 53–54 (2008). С. 444.

латинство обезличило бы Россию, как оно искажило душу Польши, *но теперь католичество не значит латинство*»²⁸.

Так, в свете приведённых цитат затронутая выше проблема России и Европы, родного и вселенского, приобретает религиозные измерения как вопрос о соотношении латинства и православия. А католичество, как мы видим, у Вячеслава Иванова соотносимо с идеей вселенской (универсальной) Церкви.

К осмыслению проблемы противопоставления/сопоставления России и Европы Вячеслав Иванов очень часто обращается и в своём поэтическом творчестве, например, в знаменитом «Римском дневнике» 1944 года. Эта тема присутствует практически во всех стихотворениях цикла, но в одном она заявлена как осевая, центральная:

Европа – утра хмурый холод
И хмурь содвинутых бровей,
И в серой мгле Циклопов молот,
И тень готических церквей.

Россия – рельсовый широкий
По снегу путь, мешки, узлы;
На странничьей тропе далёкой
Вериги или кандалы.

Земля – седые океаны
И горных белизна костей,
И – как расплзшиеся раны
По телу – города людей²⁹.

Это стихотворение построено как логическая триада (Европа – Россия – Земля) по принципу: тезис – антитезис – синтез. Россия и Европа выступают здесь как полярные образы, которые и логически, и художественно соединяются в последней строфе в символике Земли, представленной в образе *вселенского* человеческого тела. Образ Европы сориентирован на символику холода (*хмурый холод*) и суровости (*жмурь содвинутых бровей*), дополненную своеобразным синтезом античности и христианства. Античность представлена молотом Циклопа, а христианство образом католических готических церквей. Причём употребление поэтом по отношению к западным (европейским) готическим костёлам русского (византийского) названия *церковь* свидетельствует о том синтезе католичества и православия, за которое ратовал всю свою жизнь Вячеслав Иванов.

²⁸ См.: Там же (курсив в цитате мой. – Р. М.).

²⁹ Иванов Вяч. Указ. соч. С. 613.

Образ России в стихотворении прежде всего трагический и связанный с идеей пути как символа российской шири и российских просторов. Насколько в первой строфе перед нами статический образ Европы, настолько во второй строфе представлена динамика и движение в образе России. Весь символический строй второй строфы, посвященной России, отражает эту идею движения в разных символических измерениях: собственно путешествие (рельсы, путь, мешки, узлы), странничество (странничья тропа), святость и аскетизм (вериги), каторга (кандалы).

Трагический финал поэтической рефлексии Вячеслава Иванова представлен в третьей строфе, в характернейшем для русского модернизма символическом образе земли как человеческого тела (достаточно здесь вспомнить раннего В. Маяковского³⁰). Это одновременно и древний мифологический, и модернистский утопический образ, воспринимаемый в контексте теорий ноосферы XX века (В. Вернадский). В представленном образе земли как тела соединены мертвый верх (горная белизна костей) и живой низ (вода седых океанов). Но самое страшное – это цивилизационные города людей как расплзшиеся раны на теле земли, т.е. то, что находится между верхом и низом, между жизнью и смертью – человек. Таким образом, заявленная в первой строфе идея вселенского соединения церковью завершается в конце стихотворения образом больного вселенского тела человека, жаждущего излечения (говоря иными словами, выражающими концепцию Вячеслава Иванова, «взыскающего града»).

В контексте приведенных мыслей становится понятным, почему для русских философов и писателей проблема универсальных полюсов самосознания отражалась не столько в понятиях «родное» и «европейское», сколько в понятиях «родное» и «вселенское». Такой подход был характерным как для русских религиозных философов (прежде всего для Владимира Соловьёва с его концепцией Вселенской церкви), так и для русских революционеров и большевиков, желающих строить «вселенский» коммунизм, т.е. непременно на всем Земном шаре. В творчестве Вячеслава Иванова обозначенная стратегия проявилась с особой выразительностью: «универсалии культуры» этот поэт интроспектировал, «обращая их в данные внутреннего опыта и в источник вдохновения»³¹, при этом образы универсалий в его поэтической целостности «фиксируют типы мистической коллективности»³².

³⁰ Ср., например: «вся земля – / каторжник / с наполовину выбритой солнцем головой» (*Маяковский В.* Полн. собр. соч. : в 13 т. М., 1955. Т. 1, 1912–1917. С. 105).

³¹ См. об этом подробнее: *Исупов К. Г.* Судьбы классического наследия и философско-эстетическая традиция Серебряного века. СПб., 2010. С. 541.

³² Там же. С. 529.